NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

76 Nº 6 1954

Les divergences doctrinales entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes

Antoine WENGER (aa)

p. 631 - 654

https://www.nrt.be/es/articulos/les-divergences-doctrinales-entre-l-eglise-catholique-et-les-eglises-orthodoxes-2465

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les divergences doctrinales entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes

Le théologien qui veut dresser la liste des divergences doctrinales qui séparent l'Eglise catholique et l'Orthodoxie doit se garder d'un double écueil. Il évitera d'une part de minimiser l'importance qui s'attache aux divergences doctrinales, aussi bien aux origines du schisme que dans les séparations présentes. Les causes historiques ou psychologiques, la division des deux mondes oriental et occidental, la différence de mentalité et la diversité des méthodes théologiques ont contribué le plus souvent à donner corps aux divergences; mais celles-ci existaient avant et il importe de les bien connaître. Il faut se garder d'autre part de s'appesantir sur certaines querelles passées, de ressusciter des griefs qui n'engagent pas la foi mais ne touchent qu'à la discipline ou au style de vie chrétienne propre à chaque Eglise. Il faut dans ce qui nous sépare prendre conscience de la gravité des divergences et chercher, par delà ce qui divise, ce qui peut unir. Ce faisant, le théologien catholique cherchera naturellement dans la théologie orthodoxe les auteurs ou les courants favorables aux thèses latines; mais il est évident que cette méthode a des inconvénients et risque de déplaire aux Orthodoxes. Le P. Jugie qui l'a pratiquée abondamment s'est vu reprocher d'ignorer la tradition véritable de l'Orthodoxie, que l'on dit une et invariable dans ses profondeurs en dépit de ses variations apparentes. On ne peut nier toutefois que dans l'Orthodoxie, par suite de l'absence d'un magistère infaillible, les opinions théologiques sont beaucoup plus nombreuses et plus libres, et par conséquent plus sujettes à variation, que dans l'Eglise catholique. Nous essayerons de faire un inventaire loyal de ce qui nous sépare, nous mesurerons la gravité des divergences respectives, en décrivant, aussi exactement que possible, l'état actuel de chaque question et les perspectives dans lesquelles elle paraît devoir évoluer.

I. RAPIDE APERÇU HISTORIQUE SUR L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DES PRINCIPALES DIVERGENCES

Le nombre des griefs doctrinaux de l'Eglise orthodoxe contre l'Eglise romaine a beaucoup varié au cours des siècles. Photius, dans sa lettre encyclique aux évêques d'Orient, de l'année 867, reproche aux Latins la doctrine de la procession de l'Esprit Saint du Père *et du Fils*, l'addition du *Filioque* au symbole, la primauté du pape

et diverses questions disciplinaires, comme le jeûne du samedi, le célibat des prêtres, etc. En 1054, la question des azymes fut d'abord au premier plan. Le cardinal Humbert riposta aux accusations des Grecs en leur reprochant de ne pas admettre la doctrine latine du *Filioque*. « Initiative malheureuse, a dit le P. Grumel, qui insérait entre les Grecs et les Latins un différend de caractère doctrinal, qui allait devenir dans la suite un sujet de discussions sans fin et le principal obstacle à la réunion [1]. » Après l'excommunication portée contre lui par Humbert, Michel Cérulaire déclencha une action d'envergure contre les Latins. Dans sa lettre à Pierre d'Antioche, il énumère jusqu'à vingt-deux erreurs latines. Quatre griefs seulement ont un caractère théologique, la doctrine du *Filioque*, l'addition au symbole, la primauté romaine, l'usage du pain azyme.

Dès lors les écrits polémiques contre les Latins se multiplièrent, augmentant sans cesse la liste déjà longue des erreurs et des innovations latines. En 1231-1232, les discussions théologiques entre le frère mineur Barthélemy et le grec Georges Bardanès firent apparaître une nouvelle divergence dans la doctrine des deux Eglises sur l'au-delà et spécialement sur le purgatoire, rejeté par les Grecs. Vers 1340, apparut la querelle palamite. Accusés par le moine Calabrais de pratiques bizarres, les moines Grecs, en la personne de Palamas, ripostèrent et proposèrent la fameuse distinction entre l'essence de Dieu qui est incommunicable, et les énergies qui peuvent être communiquées aux créatures. La lumière du Thabor et la lumière de la grâce sont parmi ces énergies. C'est par elles que les cœurs purs voient Dieu dans une lumière ineffable. Au cours du XIV[e] siècle, Nicolas Cabasilas († 1371) professa dans son *Explication de la Divine Liturgie* que, selon la doctrine de l'Eglise orthodoxe, la présence sacramentelle était réalisée non pas par les paroles de l'institution : « Ceci est mon corps », mais par la prière de l'épiclèse.

Le Concile unioniste de Florence examina les principales divergences entre Orthodoxes et Catholiques, la doctrine du purgatoire, le *Filioque*, l'autorité du Pontife romain. Le problème des azymes et de l'épiclèse fut soulevé. Mais comme les Grecs donnèrent un accord oral sur la question, il n'y eut pas de définition. Il n'y eut pas davantage de définition sur la simplicité divine, ni par conséquent de condamnation de Palamas.

L'union signée à Florence fut éphémère. La chute de Constantinople en 1453 coupa pratiquement l'Eglise orthodoxe de l'Occident. Cette séparation à la fois politique et religieuse ne pouvait être que préjudiciable à la cause de l'unité chrétienne. Le Protestantisme chercha dès les origines à se rapprocher de l'Orthodoxie. Mais, en dépit

1. V. Grumel, *Le schisme de Michel Cérulaire en 1054*, article dans *La Croix* du 26 janvier 1954, p. 5.

des sollicitations, l'Eglise orthodoxe se montra ferme dans sa foi traditionnelle. Pour défendre plus efficacement certains points niés par les protestants, les théologiens orthodoxes eurent bien souvent recours aux thèses catholiques, principalement en ce qui concerne le septénaire sacramentaire et la matière ou la forme des sacrements. Il y a une bonne part de théologie latine dans la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila, approuvée solennellement par les patriarches d'Orient, le 11 mars 1643, et qui est encore aujourd'hui le premier livre symbolique de l'Eglise orthodoxe.

Il y eut plus dans cette voie du rapprochement. Pierre Moghila, champion de l'Orthodoxie et son défenseur inlassable contre les infiltrations protestantes et catholiques, a néanmoins adopté l'ensemble de la théologie latine. Il se tait sur le *Filioque*, mais professe ouvertement la doctrine catholique sur la Consécration, sur l'Immaculée-Conception, sur l'au-delà. Il rejette uniquement la primauté romaine. Pour la réconciliation des hérétiques, il adopte purement et simplement la profession de foi de Paul IV, « Ego N. firma fide credo et profiteor, etc. [2] ». Il change seulement l'article qui concerne le purgatoire et lui substitue une formule de compromis qui voudrait concilier la doctrine latine avec les thèses orthodoxes. Il écarte la primauté de l'Eglise romaine et proclame l'égalité des Eglises locales sous un seul chef, le Christ. Pour tous les autres points, la formule romaine est traduite mot par mot en slavon, avec les substitutions qui s'imposent [3].

L'Eglise de Constantinople n'a pas voulu suivre Moghila dans la voie du rapprochement doctrinal avec l'Eglise catholique. Par réaction contre le métropolite de Kiev et son école, dont l'influence s'étendit très vite à la Russie, Constantinople accentua l'opposition doctrinale contre Rome. Elle imposa à l'Eglise de Moscou la théorie de l'épiclèse et la négation de l'Immaculée-Conception. Cette question fut alors soulevée pour la première fois d'une manière officielle dans l'Eglise d'Orient, comme il ressort des questions posées par l'Eglise russe vers 1667 à l'Eglise de Constantinople et des réponses de celle-ci : « 7. Solutio septimi quaesiti. Septimo quaeritur utrum Deipara Virgo sine peccato originali concepta sit, sanctificata ante conceptionem et purificata a macula originali, an post conceptum. » La réponse de Constantinople est négative.

L'hostilité des Grecs contre les Latins atteint son paroxysme vers 1755, quand le synode de Constantinople décréta la rebaptisation des Latins, dont subitement le baptême était considéré comme invalide. Ce décret resta en vigueur jusqu'en 1860 ; c'est seulement en 1888

2. C'est la profession de foi qui se trouve en tête du Droit Canon.

3. Nous nous proposons de revenir prochainement sur cette influence de la théologie latine sur les livres liturgiques de l'Eglise russe.

que l'Eglise de Constantinople reconnut à nouveau le baptême latin en décidant de recourir à l'économie [4]. La proclamation de l'Immaculée-Conception en 1854, celle de l'infaillibilité pontificale en 1870, violemment combattues par les Orthodoxes, augmentèrent naturellement la liste des divergences de deux nouveaux griefs. Le patriarche Anthime énumère une liste impressionnante de divergences dans la réponse des Patriarches orientaux à la lettre de Léon XIII, *Orientalium dignitas*, du 30 novembre 1894. Ce sont : la doctrine latine du *Filioque*, l'addition du mot au symbole, le baptême par aspersion ou par infusion, le pain azyme comme matière de l'eucharistie, les paroles de l'institution considérées comme forme de l'eucharistie, la communion sous une seule espèce, le feu du purgatoire, les indulgences et la parfaite rémunération avant le jugement dernier, la définition de l'Immaculée-Conception, la primauté romaine et l'infaillibilité du pontife romain [5].

La liste la plus récente des griefs se trouve dans les Résolutions de la Conférence des Eglises orthodoxes (Moscou, 1948) : « Les évêques de Rome ont porté atteinte à la pureté de l'Orthodoxie antique et universelle par des dogmes nouvellement introduits sur le *Filioque* et l'Immaculée-Conception de la Mère de Dieu, et surtout par la doctrine tout à fait antichrétienne sur la suprématie du pape dans l'Eglise et sur son infaillibilité. Par suite de cette innovation antichrétienne, les évêques de Rome ont causé un tort énorme à l'unité de l'Eglise universelle du Christ, et en général à l'œuvre d'accomplissement du salut des hommes sur la terre [6] ». Entre 1948 et 1951, l'Eglise de Russie a imposé la réunion à l'Orthodoxie à plus de cinq millions de gréco-catholiques. Dans les actes de rattachement il n'est jamais question d'abjuration d'erreurs quelconques. Il ne nous a pas été possible de savoir dans quelle mesure les catholiques « réunis » à l'Eglise orthodoxe ont dû renoncer aux doctrines romaines. Il est fort probable que Moscou n'a rien voulu brusquer et compte sur le temps, sur l'édition de nouveaux catéchismes et de nouveaux livres liturgiques, pour unifier la croyance.

La définition romaine de l'assomption corporelle de Marie n'a pas eu dans l'Eglise orthodoxe les conséquences que certains avaient re-

---

4. En vertu de l'économie l'Eglise, par une dispensation maternelle, supplée aux sacrements invalides. Voir une étude du principe de l'économie dans l'article *L'Eglise orthodoxe et les ordinations anglicanes, N.R.Th.*, janvier 1954, pp. 51-55.

5. Texte de la lettre, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1895.

6. *Actes de la Conférence des Chefs et Représentants des Eglises Orthodoxes autocéphales, réunis à Moscou à l'occasion de la célébration solennelle des Fêtes du 500e anniversaire de l'autocéphalie de l'Eglise orthodoxe russe* (8-18 juillet 1948), deux volumes reliés, éditions du Patriarcat, Moscou, 1949. Traduction française officielle, deux volumes reliés, 418 et 480 pages, Moscou, 1950 et 1952. Citation : t. II, p. 440.

doutées. Si quelques prélats ou théologiens orthodoxes ont critiqué le fait de la définition, il ne s'est trouvé dans l'Orthodoxie aucune voix discordante pour nier la croyance en l'assomption, qui s'affirme avec tant d'éclat dans la tradition de l'Orient [7].

II. LE PURGATOIRE

De ces divergences, nous en retenons cinq qui sont importantes et qui restent actuelles, le purgatoire, l'Immaculée-Conception, l'épiclèse, le *Filioque*, la notion d'Eglise : primauté et infaillibilité pontificale. Nous les examinerons selon l'ordre croissant de gravité.

« Les Orthodoxes ne croient pas au purgatoire », c'est ainsi que, le plus souvent, les Catholiques définissent les thèses de l'Eglise orthodoxe sur l'au-delà. L'affirmation contient une part de vérité et une bonne part d'erreur. Elle donne faussement à penser que la doctrine de l'Eglise orthodoxe se rapproche de la négation des Confessions protestantes dont elle diffère cependant radicalement. Car l'Orthodoxie a, autant que l'Eglise catholique, le culte de la prière liturgique pour les âmes des fidèles trépassés [8]. Au Concile de Florence, il y eut d'interminables discussions sur le purgatoire. Les Grecs ne voulaient pas admettre l'existence d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer, quoique dans l'ensemble ils fussent enclins à reconnaître un troisième état des âmes dans l'au-delà. Mais ils ont obstinément refusé de reconnaître la peine du feu (qui n'a pas fait l'objet d'une définition), et la possibilité pour ces âmes d'une satisfaction même passive. Seule l'Eglise pouvait satisfaire pour leurs peines par le sacrifice de la messe et les bonnes œuvres des vivants. Dans la suite, les thèses grecques se durcirent encore sur deux points : ni les justes ne reçoivent avant la résurrection générale la parfaite récompense, ni les damnés le parfait châtiment. De plus, les âmes des fidèles qui sont en enfer peuvent être délivrées par les prières de l'Eglise.

En somme, la doctrine de l'Eglise orthodoxe sur l'au-delà est flottante ; elle hésite entre deux extrêmes, l'ancienne erreur des miséricordieux et le rigorisme. La doctrine de la *Confession orthodoxe* est révélatrice de ces hésitations. En voici un bref aperçu : A la question : « Y a-t-il un état intermédiaire entre les bienheureux et les réprouvés ? », la *Confession* répond : « Non, mais beaucoup de pé-

---

7. Nous devons réserver notre jugement sur la prise de position de l'Eglise orthodoxe de Roumanie, exprimée dans la revue du patriarcat roumain *Ortodoxia*, II (1950), pp. 497-619, dont le contenu ne nous est pas connu.

8. On connaît les magnifiques pages de Dostoïevski (qui n'est pas un docteur de l'Eglise orthodoxe, mais qui a su parfois magnifiquement exprimer son âme) sur la prière pour les défunts, *Les Frères Karamazov, Histoire d'un moine russe*, le paragraphe : *De la prière, de l'amour et du contact avec d'autres mondes.*

cheurs sont délivrés de l'enfer par les prières de l'Eglise, surtout par le sacrifice de la messe ». A la question : « Que faut-il penser du feu du purgatoire? » elle répond : « L'Ecriture n'en parle pas et Origène a été condamné pour l'avoir soutenu. Après la mort, l'âme ne peut plus recevoir les sacrements : or une satisfaction personnelle par le feu du purgatoire équivaudrait à recevoir une partie de la pénitence ». Selon la *Confession,* le séjour des bienheureux est la main de Dieu, le paradis, le sein d'Abraham, le royaume des cieux, le ciel. Le séjour des réprouvés est l'enfer, où se trouve le diable, le feu éternel, les ténèbres. C'est le lieu de ceux qui meurent dans la colère de Dieu, sans espérance de salut. Mais ni les justes ni les damnés ne reçoivent leur parfaite récompense ou châtiment avant le jugement dernier, quand l'âme sera réunie au corps [9].

Cet enseignement contradictoire est une conséquence logique des prémisses admises par l'Eglise orthodoxe; d'un côté elle nie l'existence d'un lieu intermédiaire, d'un autre elle admet la valeur de la prière pour les défunts; cette prière ne saurait évidemment profiter aux bienheureux, elle est donc utile aux âmes qui sont en enfer, soit qu'elle diminue leurs peines, soit qu'elle les en délivre totalement. La possibilité de la délivrance de l'enfer est une idée ancienne qui vient peut-être de légendes latines : Jean Diacre rapporte dans la vie de saint Grégoire le Grand que l'âme de Trajan fut délivrée de l'enfer par les prières du saint pape. Ce trait fut des plus populaires dans la littérature pieuse de Byzance. Le patriarche Nicéphore Xanthopoulos l'inséra dans le synaxaire [10].

Pierre Moghila a bien senti la contradiction que les révisions de Mélèce Syrigos, théologien du patriarche oecuménique, avaient introduites dans la *Confession.* Il revint plusieurs fois sur cette question dans son *Trebnik* ou Euchologe (Kiev, 1646), où il distingue nettement trois états dans l'au-delà, les bienheureux, les damnés et les âmes du purgatoire; mais il évite ce nom et n'accepte pas pour elles la possibilité d'une satisfaction personnelle. A l'article de la profession de foi catholique sur le purgatoire [11], il en substitue un autre dont voici le passage caractéristique :

---

9. *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646),* par A. Malvy et M. Viller, Paris, 1927, 1re partie, questions 64-68, pp. 38-41. Nous avons résumé les questions.

10. Voir sur cette question M. Gordillo, *Compendium Theologiae Orientalis,* Rome, 1939, pp. 197-199. Dans *L'Adolescent,* de Dostoïevski, le starnik Makar demande à son fils de prier pour tous les défunts, même pour les suicidés. L'Adolescent objecte : « Mais à quoi lui servira ma prière, s'il est déjà condamné? » — « Et qu'en sais-tu, réponds Makar... La prière d'un homme encore vivant pour un condamné arrive vraiment à Dieu » (*L'Adolescent,* trad. P. Pascal, N.R.F., p. 359).

11. « Constanter teneo purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis iuvari ».

« Credo quoque et firmiter profiteor tres esse status animarum defunctorum; primum, sanctorum, in coelum euntium et cum Christo regnantium...; secundum, animarum defunctorum infidelium paganorum ac haereticorum et christianorum inhoneste in hac vita degentium et sine paenitentia defunctorum; quorum locum esse infernum et ignem aeternum...

» Tertius status animarum est orthodoxe-credentium christianorum, in paenitentia defunctorum, qui non satisfecerunt pro suis peccatis, quique detenti permanent, non aspicientes faciem Dei, donec Ecclesia sacrificio corporis et sanguinis Christi, precibus, ieiunio eleemosynis, aliisque bonis operibus pro eis satisfecerit, cum ipsi pro seipsis satisfacere non possint; satisfactionem vero Ecclesiae ipsis esse iuvamini ad liberationem e tali detentione et ad ascensum in coelos et ad visionem faciei Dei profiteor [12]. »

On voit toute la différence de cette doctrine avec celle de la *Confession orthodoxe* qui porte pourtant le nom de Moghila, et combien elle se rapproche de la doctrine catholique.

Plus près de nous, Serge Boulgakov a soutenu des thèses assez neuves, qui voudraient concilier l'Orthodoxie et le catholicisme, mais il céda en même temps à une tentation d'origénisme. A la différence des Orthodoxes qui admettent l'enfer et nient le purgatoire, le théoricien du sophianisme admet le purgatoire et rejette l'enfer, ou plutôt considère l'enfer comme un purgatoire :

« L'Eglise orthodoxe distingue deux états dans le monde d'outre-tombe; d'une part la béatitude du paradis; d'autre part des souffrances dont l'âme peut se libérer grâce aux prières de l'Eglise et grâce à un changement intérieur dans l'âme elle-même... L'Eglise orthodoxe ne connaît pas de purgatoire en tant qu'*endroit* ou état spécial... Cependant on ne peut nier la possibilité d'un *état* de purification (idée commune à l'Orthodoxie et au catholicisme). Du point de vue de la *religion pratique*, la distinction entre l'enfer et le purgatoire est imperceptible, car les destinées d'outre-tombe de chaque âme nous sont complètement inconnues. Ce qui importe au fond, ce n'est pas la distinction entre l'enfer et le purgatoire comme deux lieux différents où demeureraient les âmes; c'est plutôt leur distinction en tant qu'*états* différents, et c'est, par suite, la possibilité de se libérer des peines de l'enfer et de passer de l'état de réprobation à l'état de justification. En ce sens, on peut se demander, non pas s'il existe un purgatoire, mais bien plutôt s'il existe un « enfer définitif » [13].

Empressons-nous d'ajouter que ces hardiesses ne sont pas partagées par la conscience ecclésiale de l'Orthodoxie. Elles nous montrent du moins la grande liberté qui règne dans cette Eglise et combien les « erreurs » doctrinales reprochées à l'Eglise latine sont elles-mêmes diversement comprises au sein de l'Orthodoxie. Avec la *Confession*, le *Trebnik*, et Serge Boulgakov, nous avons trois théories diffé-

12. *Trebnik* (Euchologe) de Pierre Moghila, édité à Kiev en 1646, I^re^ partie, pp. 169-170. Ce grand ouvrage de plus de mille folios représente un compromis entre la liturgie orientale et la théologie occidentale. Il eut une grande influence en Russie. Nous traduisons le texte slavon en latin.

13. **Serge Boulgakov**, *L'Orthodoxie* (collection *Les Religions*), **Paris**, 1932, p. 255-256.

rentes. Cet exemple montre combien il est difficile de se faire une idée exacte des thèses orthodoxes.

III. L'IMMACULÉE-CONCEPTION

Si l'on doit parler de variétés à propos de l'eschatologie orthodoxe, c'est le terme de variation qui convient pour définir la position de l'Orthodoxie sur l'Immaculée-Conception. Sauf de rares exceptions, les théologiens orthodoxes sont aujourd'hui unanimes pour rejeter la croyance en l'Immaculée-Conception de la Mère de Dieu. Mais il n'en fut pas toujours ainsi. Le livre récent du P. Jugie apporte en foule des témoignages orthodoxes en faveur de la Conception immaculée de Marie [14]. Alors que, durant tout le moyen âge, l'Occident s'acheminait lentement vers la possession de cette vérité après d'interminables discussions d'école, l'Orient proclamait sans réticence le privilège de l'Immaculée. Il n'est pour s'en convaincre que de citer le témoignage de l'un des plus illustres parmi les théologiens byzantins, Georges Scholarios, qui fut à trois reprises patriarche de Constantinople († après 1472) :

« Ce que la conception virginale opéra dans celui qu'elle enfanta, la grâce divine le produisit en Marie, bien qu'elle ait été engendrée de la manière commune. Ainsi une pureté merveilleuse brille dans tous les deux. Mais dans le Fils, cette pureté est plus glorieuse, à cause de sa nature soustraite à toute occasion de souillure, tandis que dans la Mère elle n'existe que par grâce. Marie, en effet, avait une raison inhérente à sa nature de contracter la souillure. Mais future Mère du Très-Pur, elle dut être très pure dès le premier instant de sa conception. Dans la vie de cette Mère, on le devine, tout fut en harmonie avec une si bienheureuse pureté que, parmi les humains, elle a été la première et la dernière à recevoir [15]. »

Cette croyance est parfaite dans son expression et dans sa motivation. Elle est partagée par les grands adversaires des Latins, Grégoire Palamas et Nicolas Cabasilas. Dans cette quasi-unanimité, on relève cependant quelques voix discordantes : Isidore Glabas († vers 1397) pose à la critique un problème non encore résolu : il affirme aussi explicitement l'Immaculée-Conception dans l'ensemble de son œuvre qu'il la nie dans son homélie sur la Dormition (dont on ne connaît malheureusement qu'un seul manuscrit). Cette négation a été moins remarquée que celle de Nicéphore Xanthopoulos († vers 1335), premier auteur orthodoxe qui ait nié le privilège marial. Selon lui, l'Esprit Saint, au jour de l'Annonciation, est descendu sur Marie pour

14. Martin Jugie, A.A., *L'Immaculée-Conception dans l'Ecriture sainte et dans la tradition orientale* (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis), Rome, 1952.
15. *Ibid.*, p. 303.

la purifier du péché originel « si quelque chose de cette souillure était demeuré en elle jusqu'à ce moment ».

Cette opinion peut être considérée comme le point de départ d'une croyance régressive; Jean Nathanael reprit ce passage dans son ouvrage : *La divine Liturgie avec des explications empruntées à différents auteurs* (1574). Traduit en slavon sous le nom de *Skrijal* et approuvé par les Conciles de Moscou de 1656 et 1666 (les mêmes qui approuvèrent les *slougebniks* (missels) contenant des rubriques favorables à la Consécration), ce livre fit pénétrer la négation dans l'Eglise russe qui jusque-là professait explicitement l'Immaculée-Conception. Le vieux-croyant Nikita protesta énergiquement contre cette négation dans une supplique au tsar : « Grand empereur, écrit-il, d'après tous les témoignages, il est clair, même pour des enfants, que la Vierge tout-immaculée n'eut pas la tache originelle ».

Aux affirmations éclatantes de sa tradition, l'Eglise orthodoxe oppose aujourd'hui une négation à peu près générale; celle-ci repose en partie sur les hésitations que nous venons de signaler, mais elle est inspirée aussi par l'esprit de polémique et d'opposition à la définition romaine de 1854. Il est possible que le centenaire de cette définition, fêté avec une solennelle allégresse par l'Eglise catholique, provoque certaines réactions dans les milieux orthodoxes. Déjà, la proclamation romaine de l'Assomption a occasionné un certain rebondissement de la querelle sur l'Immaculée-Conception. Tout en professant comme l'Eglise catholique l'assomption corporelle de Marie, les Orthodoxes n'entendent pas mettre ce privilège en relation avec le privilège de l'Immaculée-Conception. Ils se sont élevés avec force contre l'opinion de certains théologiens favorable à l'immortalité corporelle de Marie, comprise comme le couronnement de son immunité du péché originel.

En retrouvant sa tradition, l'Eglise orthodoxe reviendra à l'affirmation de l'Immaculée-Conception. Déjà le professeur Vladimir Iljine, de l'Institut de Théologie Saint-Denis (juridiction de Moscou), l'a déclaré : « La langue métaphysique, le style théologique, les formules liturgiques des Eglises occidentale et orientale sont ici très différents, mais ils disent au fond la même chose : la pureté intégrale, l'exemption totale du péché de la Mère de Dieu, en tant que nouvelle créature et cœur de l'Eglise... L'Eglise orientale peut être fière de ce qu'elle n'a pas appris cette doctrine à l'école de l'Eglise d'Occident [16] ». Cette conclusion rejoint celle du P. Jugie : « L'Eglise orientale a bien mérité de l'Immaculée [17] ».

16. Article paru en russe dans *Le Messager catholique russe* : *La très sainte Mère de Dieu, comme fondement de l'unité vivante de l'Eglise* (en russe), 1951, n° 4, pp. 15-20. Il en existe une traduction française, aux bureaux de la même Revue.

17. M. Jugie, *op. cit.*, p. 476.

Quoi qu'il en soit de l'évolution immédiate de cette question, nous sommes sûr que tout ce qui sera écrit du côté orthodoxe, s'il provient vraiment du cœur de l'Orthodoxie, sera inspiré par une vraie dévotion mariale. Ce n'est pas pour diminuer les mérites de Marie que les Orthodoxes nient le privilège de l'Immaculée-Conception. Ils ne voient pas, disent-ils, comment Marie, sans le péché, est encore de la commune race des hommes; ils ne voient pas où se place son véritable mérite. Mais ce sont là les questions que se pose l'homme terrestre. La foi dépasse les antinomies de la raison; aux yeux de la foi il apparaît tout à fait impossible que le mystère de l'incarnation et de la réformation ait comme instrument une créature qui fut, ne serait-ce qu'un seul instant, sous l'emprise du péché et de la malédiction. Nous savons qu'il est plus d'un cœur orthodoxe qui professe l'Immaculée-Conception de Marie parce que cette croyance lui apparaît comme une exigence de l'authentique piété mariale. Les privilèges de l'Immaculée ne sauraient être une cause de séparation entre l'Eglise catholique et l'Orient.

IV. L'ÉPICLÈSE

L'épiclèse désigne l'invocation à l'Esprit Saint qui, dans les liturgies orientales, suit les paroles de l'anamnèse (le rappel historique de la Cène) : « Nous vous offrons aussi cette adoration spirituelle et non sanglante, et nous vous invoquons, nous vous prions, nous vous supplions d'envoyer votre Esprit Saint sur nous et sur ces dons posés sur l'autel; et faites de ce pain le corps précieux de votre Christ et de ce qui est dans ce calice le sang précieux de votre Christ, les changeant par votre Saint-Esprit, afin qu'ils soient pour les communiants la purification de l'âme, la rémission des péchés, etc.[18] ». L'Eglise orthodoxe enseigne que ces paroles transforment les oblats et opèrent la présence réelle. Cette théorie est formulée pour la première fois dans les *Explications de la divine Liturgie,* de Nicolas Cabasilas († 1371). Au concile de Florence la question de l'épiclèse fut soulevée mais il n'y eut pas de définition. Bessarion, métropolite de Nicée, déclara solennellement au nom des Grecs qu'ils croyaient en la vertu consécratoire des paroles de l'institution, sur l'autorité de saint Jean Chrysostome, qui est le principal docteur qu'il faut écouter en cette matière. Le pape Eugène IV se montra satisfait de cette déclaration[19].

Aujourd'hui que, dans l'Eglise catholique aussi bien que dans l'Eglise orientale, la foi et la vie chrétienne se retrempent aux sources de

18. *Liturgie de Saint Jean Chrysostome.* Nous laissons de côté les rubriques qui se sont introduites à partir du XIII[e] siècle, d'après lesquelles le diacre dit : « Bénissez, Seigneur, le saint pain ». Après la bénédiction, il répond *Amen.* Les plus anciens manuscrits ne connaissent pas ces rubriques.

19. Voir S. Salaville, article *Epiclèse,* dans le *Dict. de Théol. cath.,* V, col. 198 et 258-259.

la liturgie, on peut prévoir que, dans les conversations entre Catholiques et Orthodoxes, la question de l'épiclèse reprendra de l'importance. Nous en avons un signe dans quelques travaux récents. Le P. Cyprien Kern, archimandrite, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge à Paris, a publié en 1947 une étude d'ensemble sur l'Eucharistie [20]. Le problème de l'épiclèse y tient une grande place. L'auteur a formulé ses conclusions en huit points que nous reproduisons :

« 1. La prière de l'épiclèse est la plus ancienne prière de la messe. Elle constitue une partie inséparable du canon et découle de la tradition apostolique sur la messe.

2. L'antiquité chrétienne a connu la prière de l'épiclèse, non seulement en Orient mais encore en Occident, où elle fut la prière consécratoire, et cela même à Rome.

3. L'Occident a rejeté la prière de l'épiclèse du canon de la messe par un acte d'autorité du pape de Rome, sans considérer que l'Orient conserva l'épiclèse; cette différence des usages liturgiques n'a pas eu de conséquence sur la communion liturgique des deux moitiés du monde chrétien. A l'apparition de ces divergences, la communion ne fut pas rompue et la prière de l'épiclèse n'est devenue un chef d'accusation de l'Occident contre l'Orient que longtemps après la division des Eglises [21].

4. La prière de l'épiclèse a subi en Orient d'importantes variations textuelles qui n'ont pas touché à sa substance ni à son contenu essentiel.

5. Vers le XIV^e^-XV^e^ siècle, l'Eglise grecque a voulu accentuer la solennité de l'épiclèse; elle inséra dans sa liturgie le tropaire de Tierce [22]. Cette interpolation n'a pas été maintenue par l'Eglise grecque, mais elle subsiste toujours dans les Eglises slaves. Ce développement adventice rompt l'unité liturgique du canon (reproduit *ad sensum*).

6. L'épiclèse de la liturgie de saint Basile comporte un emprunt à la liturgie de saint Jean Chrysostome : « Transformant les dons par ton Esprit Saint ». L'interpolation ne subsiste que dans les textes slaves.

7. L'étude consciencieuse des textes des saints Pères de l'antiquité et des monuments liturgiques persuade l'historien que la recherche d'une formule consécratoire et du moment précis de la transformation des saints dons a toujours été étrangère à la conscience de l'Egli-

---

20. Archimandrite Cyprien Kern, *L'Eucharistie* (en russe), Y.M.C.A., Paris, 1947.

21. A partir des mots *sans considérer* etc., l'auteur utilise les caractères gras. Cette affirmation lui tient à cœur. Contrairement à ce que d'aucuns ont pensé, elle a une signification « unioniste ». L'épiclèse n'a pas été dans le passé une cause de séparation; elle ne doit pas l'être dans le présent.

22. En voici le commencement : « Seigneur, vous qui à la troisième heure avez envoyé votre Saint-Esprit aux apôtres, ne l'enlevez pas de nous, etc. ». L'étude consacrée par l'auteur à ce tropaire, pp. 277-284, est entièrement neuve.

se. Cette conception postérieure et scolastique était remplacée dans l'antiquité par la foi en la vertu consécratoire de tout le texte eucharistique du canon.

8. Dans cette perspective, la tradition liturgique de l'Orient, qui soutient la nécessité absolue de l'épiclèse, ne diminue pas pour autant l'importance des paroles de l'institution. Mais ces paroles, récitées dans nos liturgies dans le contexte du récit de la Cène, ont une signification historique. Elles reçoivent la force consécratoire par l'invocation de l'Esprit Saint, celle-ci n'étant pas séparée de tout le contexte de l'anaphore, comme « forme » du sacrement, dans le sens occidental du mot, comme d'ailleurs on l'a compris chez nous, sous l'influence de la théologie de Kiev, à l'époque du métropolite Pierre Moghila [23] ».

Le P. Schultze, professeur à l'Institut Oriental de Rome, a répliqué avec une certaine vigueur aux thèses du P. Kern [24]. Si l'épiclèse est d'origine apostolique, comment se fait-il que des anaphores très anciennes comme celles d'Hippolyte ne comportent pas de véritable épiclèse consécratoire? Peut-on vraiment parler d'une mesure d'autorité venant de Rome qui aurait eu pour but d'éliminer l'épiclèse? L'unification liturgique, qui s'est opérée en Occident durant la période carolingienne et qui eut pour conséquence la disparition des liturgies gallicane et visigothique, a dépendu autant des princes séculiers et des évêques que des pontifes romains. Enfin, la détermination de l'instant de la présence réelle ne fut jamais considérée comme une question vaine. Cette préoccupation se trouve déjà chez saint Ambroise et saint Jean Chrysostome.

Ce débat, dont on voit tout l'intérêt, restait une querelle entre deux spécialistes. Il faut savoir gré au P. Kern d'avoir repris la question dans un article écrit en français dans la revue *Irénikon* [25]. L'épiclèse, affirme-t-il, n'est pas une question purement historique. Elle est l'expression d'une théologie, de la pneumatologie orientale. La structure même de l'anaphore eucharistique reflète le mouvement de la vie trinitaire : l'anaphore est une prière d'action de grâces au Père par le Fils dans l'Esprit Saint. Les auteurs latins croient trouver chez les Pères grecs un double courant, l'un favorable aux paroles de l'institution, l'autre favorable à l'invocation de l'Esprit Saint. Une divergence de ce genre est impensable : unis dans la foi, Grégoire de Nysse et

23. Il faut entendre le terme *sous l'influence* dans le sens de *par réaction contre Pierre Moghila.* Celui-ci en effet parlait de matière et de forme à propos de l'eucharistie et plaçait la forme dans les paroles de la consécration. Les théologiens grecs empruntèrent le langage de Moghila, mais placèrent « la forme » dans la prière de l'épiclèse.

24. Bernhard Schultze, *Zum Problem der Epiklese, anlässlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen,* dans *Orient. christ. period.,* XV (1948), pp. 368-404.

25. *En marge de l'Epiclèse,* dans *Irénikon,* XXIV (1951), pp. 166-194.

Jean Chrysostome que l'on estime favorables aux paroles de l'institution ne s'opposent pas à Basile et à Cyrille de Jérusalem, favorables à l'épiclèse.

Ces divergences apparentes chez les Pères montrent plutôt que la préoccupation du moment précis leur est tout à fait étrangère. L'épiclèse est vraiment universelle et primitive : si elle est plus développée en Orient, cela vient peut-être de ce que l'Orient, conformément à sa théologie trinitaire, affirme les personnes avant la nature, attribuant exclusivement à l'Esprit Saint la transformation des dons, opérée selon la théologie latine par la puissance de Dieu, ou plutôt par le ministre, prononçant les paroles de la consécration *in persona Christi*. L'auteur maintient donc fermement sa thèse : « Les paroles dominicales ne conservent pour nous leur pleine signification qu'après l'invocation du Paraclet. Avant l'épiclèse, elles ne sont pour nous que des paroles historiques et les espèces ne sont que des antétypes du corps et du sang. L'interprétation de ce terme par saint Jean Damascène, aussi bien que les explications de Nicolas Cabasilas et de Marc d'Ephèse, auront toujours pour l'Eglise orientale leur valeur incontestable [26] ».

Il serait vain de nier la difficulté d'une conciliation entre cette doctrine sur l'épiclèse et la doctrine de l'Eglise catholique sur la vertu des paroles de la consécration. Selon les théologiens latins, l'enseignement catholique sur la forme de l'Eucharistie est au moins proche de foi. Cette doctrine exprime la foi de l'Eglise telle qu'elle se traduit au cours de la liturgie par le rite de l'élévation et de l'adoration du sacrement aussitôt après la prolation des paroles. Ce rite, sept fois séculaire et devenu très vite universel dans l'Eglise catholique, engage la foi et l'infaillibilité de l'Eglise. Le Magistère s'est toujours montré sévère contre toute opinion théologique au sujet de l'épiclèse, qui de loin ou de près pouvait porter préjudice à la vertu des paroles de la consécration. Les Orthodoxes répondent que le contenu de l'épiclèse engage non moins impérieusement leur foi. Car l'épiclèse n'est pas d'abord une question d'archéologie ou d'histoire; elle est une forme vécue et agie de la foi. « La liturgie, dans la conscience ecclésiale et dans la pensée des saints Pères, a toujours été et demeure la vivante et vivifiante philosophie de l'Orthodoxie [27]. » Cette connexion nécessaire entre la foi et la liturgie est justement ce qui donne au problème de l'épiclèse un caractère particulièrement aigu. En nous plaçant précisément sur le terrain de la liturgie nous nous permettrons quelques considérations.

1. « Faites ceci en mémoire de moi ». Cet ordre du Seigneur porte sur les gestes et les paroles du Seigneur. En répétant ses paroles, les

26. Archim. C. Kern, *art. cit.*, p. 194.
27. Archim. C. Kern, *L'Eucharistie*, p. 238.

apôtres avaient conscience de faire ce que le Seigneur avait fait lui-même, transformer le pain en son corps et le vin en son sang. Saint Jean Chrysostome l'a compris ainsi quand il dit : « Cette parole transforme les oblats [28] ». La prière de l'épiclèse, par contre, suppose un certain développement de la théologie trinitaire. Les théologiens orthodoxes disent volontiers que la personne du Saint-Esprit est davantage mise en évidence dans l'Eglise orthodoxe. Cela apparaîtrait surtout dans l'ecclésiologie et dans la spiritualité orthodoxe. Nous craignons qu'inconsciemment le problème de l'épiclèse ne soit vu sous le même angle du ressentiment orthodoxe contre le *Filioque*. Mais de la sorte les théologiens orthodoxes se voient réduits à une aporie. L'épiclèse suppose un certain développement de la réflexion théologique sur la personne et la fonction sanctificatrice du Saint-Esprit. Les éléments de cette théologie se trouvent certes dans l'enseignement apostolique, mais leur formulation ne s'est réalisée qu'au cours de la deuxième moitié du IV[e] siècle.

2. Les rubriques et les cérémonies de l'épiclèse, telles qu'elles se lisent dans les manuscrits à partir du XIV[e] siècle et dans les Liturgies imprimées, prouvent incontestablement en faveur de l'épiclèse comme instant solennel auquel on attribue le changement des oblats. L'apparition des rubriques, du tropaire, des interventions du diacre, etc., sont dues à la querelle soulevée au milieu du XIV[e] par les affirmations de Nicolas Cabasilas. Les anciens manuscrits ne comportent le plus souvent aucune rubrique; ils prescrivent l'ecphonèse solennelle aux paroles de la consécration, auxquelles le peuple répond *Amen*. Cet *Amen* chanté par le peuple n'est-il pas un rite analogue à l'élévation et à l'adoration des éléments consacrés dans l'Eglise latine [29] ?

3. Il existe à l'intérieur même de l'Orthodoxie tout un courant favorable à la doctrine latine sur la forme du sacrement de l'Eucharistie. Ce courant qui s'appelle l'école de Kiev n'a pas bon renom auprès des théologiens orthodoxes contemporains. Florovski appelle tout bonnement l'école de Kiev un cryptocatholicisme. L'influence

---

28. Saint Jean Chrysostome, *Discours pour le Jeudi Saint, P.G.*, XLIX, c. 380.

29. On trouvera les principaux éléments pour l'étude des rubriques dans le travail fondamental de A. Dmitrievski, *Description des manuscrits liturgiques conservés dans les Bibliothèques de l'Orient orthodoxe*, tome II, *Les euchologes* (en russe), Kiev, 1901. Malheureusement cette étude ne tient pas compte des manuscrits conservés dans les bibliothèques de l'Occident et dont certains sont anciens. Signalons le manuscrit de *Paris. Fonds grec, 391* qui est du XI[e] et peut-être même du X[e] (il est écrit en-dessous des lignes; les esprits sont anguleux; les accents, en cas de diphtongue, sont placés sur la première voyelle). Les paroles de la consécration sont écrites en lettres d'or (mais ce n'est pas un cas unique). Le peuple répond *Amen*. L'unique rubrique du manuscrit concerne l'épiclèse : καὶ ἀνιστάμενος καὶ σφραγίζων τρίτον τὰ ἅγια δῶρα λέγει, qui se rencontre dans les plus anciens manuscrits (cfr *Sinait. 958*, du X[e] s., Dmitrievskyi, p. 19). Le diacre dit *Amen*.

latine est évidente chez Pierre Moghila, mais il faut expliquer pourquoi ce défenseur de l'Orthodoxie a adopté les thèses de la théologie latine sur ce point alors qu'il a violemment rejeté les thèses catholiques sur d'autres points, la primauté romaine par exemple, et pourquoi les théories de l'école de Kiev eurent un tel succès, non seulement en Russie méridionale, mais encore à Moscou même, où les querelles sur la forme de l'eucharistie occupèrent toute la deuxième moitié du XVII[e] siècle, et où la théorie grecque ne triompha que par la violence. Il nous semble impossible de considérer l'école de Kiev, dont l'influence s'étend sur plus d'un siècle (1625-1725) et s'exerce sur une grande partie de l'Orthodoxie, comme un épiphénomène de la théologie orthodoxe, et de la condamner sans plus comme un cryptocatholicisme. Moghila et ceux qui le suivent ont emprunté ce point aux latins parce qu'ils pensaient que cette théologie était conforme à la tradition orthodoxe [30]. Le vieux-croyant Théodore dira dans son lointain exil de Poustozersk : « Je crois et je confesse avec tous les docteurs de l'Eglise que les oblats du pain et du vin sont transformés au corps et au sang du Christ uniquement par les paroles du Christ prononcées par lui au soir de la Cène : Prenez et mangez : ceci est mon corps, etc. [31] ».

4. Nous ne nions pas pour autant l'existence d'un fort courant dans la théologie orthodoxe favorable à l'épiclèse. Ces faits montrent clairement la nécessité d'un magistère dans l'Eglise, qui, en vertu de son pouvoir suprême et par l'assistance de l'Esprit Saint, clarifie la tradition. Aucun des sept conciles oecuméniques reconnus par les Orthodoxes n'a traité de l'épiclèse. Un fidèle orthodoxe reste donc libre, même du point de vue de son Eglise, de croire à la vertu des paroles de l'institution et le théologien orthodoxe pourra faire sienne cette règle d'or énoncée par Jacques Goar, l'illustre liturgiste dominicain, parfait connaisseur des liturgies orientales : « Obscuriores nimirum a clarioribus exponendos et paucos cum pluribus consociandos; vel maiorum et doctorum et longe plurium auctoritatem sequendam : Il faut expliquer les auteurs obscurs par les auteurs plus clairs, confronter le petit nombre avec le grand nombre et suivre l'autorité

30. Voici, à titre d'exemple, les rubriques du missel de Pierre Moghila, édition de 1639, concernant la consécration : « Le prêtre incline la tête, se recueille avec humilité en parfaite attention pour transformer le saint pain au corps du Christ crucifié, notre Dieu. Il dirige à cet acte toute son intention, élève sa main droite comme pour bénir et dispose les doigts comme pour la bénédiction, et bénissant le pain, il élève la voix et dit : Prenez, mangez, etc. Le ministre dit *Amen*... Le prêtre s'incline profondément et adore le divin corps du Christ, etc. » Des rubriques analogues se trouvent dans le *Slougebnik* de Moscou 1647, que nous avons sous les yeux; contrairement à ce qu'affirme Gr. Mirkovitch, *L'instant de la transsubstantiation des saints dons* (en russe), Vilna, 1886, p. 61, note 1.

31. Soubbotine, *Matériaux pour l'histoire du Raskol*, tomes I-IX, Moscou, 1874-1890 (en russe), t. VI, p. 128.

ou des plus vénérables et des plus sages ou celle qui a de loin le plus de représentants [32] ».

V. LE « FILIOQUE »

Historiquement, le *Filioque* constitue la principale divergence entre les deux Eglises. A l'époque moderne, la question fut de nouveau examinée aux Conférences de Bonn (1874 et 1875) entre Orthodoxes et Vieux-Catholiques, et aux Conférences de Moscou (1912) entre théologiens anglicans et théologiens orthodoxes. Un double courant se manifesta chez les Orthodoxes : les uns maintinrent que la procession de l'Esprit *a solo Patre* était un dogme de l'Orthodoxie et que le *Filioque* était une hérésie; les autres affirmèrent que la procession *a Patre* était un dogme admis par les Latins aussi bien que par les Orthodoxes; la procession *a Filio* était une opinion théologique qu'un orthodoxe pouvait librement professer. Aux réunions de Pétrograd en 1912, le théologien russe Brilliantov déclara que l'enseignement exposé par les théologiens anglicans sur le *Filioque* était conforme à l'enseignement de l'Eglise orthodoxe. Mgr Euloge, archevêque de Kholm (il sera plus tard métropolite des Eglises russes en Europe occidentale), répondit à Brilliantov : « Je vous autorise à déclarer dans votre exposé de ce soir que nous avons eu une réunion aujourd'hui; bien que nous ayons constaté une différence dans la manière de formuler l'enseignement concernant la procession du Saint-Esprit en Orient et en Occident, après des éclaircissements, nous sommes arrivés à la conclusion qu'en substance les deux enseignements sont identiques [33] ».

On retrouve ces deux tendances parmi les théologiens contemporains. Serge Boulgakov ne croit pas que le *Filioque* constitue une divergence sérieuse entre l'Orthodoxie et les Confessions occidentales. *Il reconnaît que les Pères et les Conciles enseignent que* l'Esprit procède du Père par le Fils [34]. Mais d'autres théologiens se montrent

32. Jacques Goar, *Euchologe*, éd. pr., Paris, 1647, p. 140 B.

33. Faits relatés par M. Gavriloff, *Au sujet du « Filioque »*, dans *Messager Catholique russe*, 1951, n° 4, p. 31; l'auteur a traduit son article en français et le tient à la disposition de ceux qui s'intéressent à cette question (M. A. Gavriloff, 59, av. Victor Hugo, Boulogne-Billancourt, Seine). Nous avons cherché vainement dans les Mémoires du Métropolite Euloge (*Le Chemin de ma vie*, Paris, 1947, en russe) une trace ou une mention de cette Conférence présidée par lui.

34. S. Boulgakov, *Le Paraclet* (en russe), p. 113. Voici la thèse de l'auteur, telle qu'il la formule dans son précis de la dogmatique orthodoxe, *L'Orthodoxie* (Paris, 1932, p. 145) : « Selon la littérature patristique, l'Esprit Saint procède par (διά) le Fils et repose sur lui; telle est l'expression de leur lien quant à l'origine. En Occident, cette corrélation, qui n'a jamais été claire dans l'Eglise, a été comprise comme une participation du Fils à la procession du Saint-Esprit. De là les discussions théologiques sur le *Filioque* : causées par une différence d'opinions théologiques, la querelle se transforme ensuite en

plus réservés. Vladimir Losski a récemment exposé la mystique de l'Eglise orientale comme un reflet de la « théologie » orientale, selon laquelle le Fils n'a aucune part à la spiration de l'Esprit Saint. La théologie latine du *Filioque* rompt, selon lui, la parfaite égalité du Saint-Esprit avec le Fils. Cette rupture de l'équilibre dans la Trinité a comme conséquence naturelle de graves erreurs dans l'ecclésiologie et dans la vie spirituelle. Celle-ci serait avant tout christocentrique en Occident, pneumatocentrique en Orient [35]. L'Eglise catholique aurait laissé dans l'ombre le rôle du Saint-Esprit, âme et lumière de l'Eglise [36]. Le P. Dumont a eu le mérite de mettre la question du *Filioque* au programme des rencontres entre théologiens catholiques et théologiens orthodoxes [37]. Les discussions firent apparaître deux traditions divergentes dont la conciliation parut difficile.

Quelle sera, dans ces conditions, l'attitude du théologien catholique dans les conversations avec les orthodoxes? Par-dessus deux tradi-

---

désaccord dogmatique, parce que d'un *theologoumenon* occidental, on avait fait un dogme indestructible. L'expérience de la conférence de Bonn, entre Orthodoxes et Vieux-Catholiques, a montré qu'il est cependant possible d'aboutir à une compréhension théologique mutuelle sur ce point ».

35. Ces thèses sont exprimées d'une manière diffuse dans tout l'ouvrage, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944. Le P. I. Hausherr a vivement critiqué la méthode de l'auteur qui consiste à opposer spiritualité d'Orient et spiritualité d'Occident : « Pour brosser le tableau de la spiritualité « orientale » par exemple, la meilleure méthode consistera à procéder par perpétuelle opposition à « l'occidentale » puisque sur un point du dogme, la procession du Saint-Esprit, il y a de fait une opposition, et qui commande tout » (I. Hausherr, *Dogme et spiritualité orientale*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XXIII (1947), pp. 3-37; cit. p. 34).

36. Ce point de vue est exprimé avec beaucoup d'outrance systématique par le hiéromoine Sophrone dans un article du *Messager de l'exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, revue bilingue que fait paraître à Paris le groupe russe de la juridiction de Moscou : *L'Unité de l'Eglise, image de la sainte Trinité. La triadologie orthodoxe comme principe de l'ecclésiologie*; en russe, n° 2-3 (1950), pp. 8-33; traduction française, n° 5 (1951), pp. 33-61. « Le subordinationisme triadologique (qui selon l'auteur résulterait du *Filioque*), transposé dans la structure de l'Eglise, prend les formes du papisme qui reflète l'une ou l'autre forme de cette fausse doctrine. Ainsi en ecclésiologie le papisme romain correspond à l'aspect ontologique du subordinationisme d'Arius, car il donne à l'évêque de Rome une place qui le sépare du reste du corps de l'Eglise, l'élevant à une hauteur qui ne le fait pas simplement le plus grand, mais d'une AUTRE NATURE (ἑτεροούσιον)... Plus tard sa conception dogmatique a été influencée par la théologie du « filioque », qui l'amène à une forme spécifique de christocentrisme. Ensuite apparaît une rupture entre Dieu et le monde : le Christ devient transcendant au monde, et l'évêque de Rome prend sa place dans l'Eglise terrestre; le Saint-Esprit, en fait, perd son égalité absolue hypostatique avec le Père et le Fils, ne devenant qu'une force du Christ, confiée au pouvoir et au jugement de l'évêque de Rome » (p. 46).

37. Les exposés et les échanges de vue qui suivirent chaque exposé sont publiés dans la revue *Russie et Chrétienté*, 1950, n° 1-2, pp. 125-244. Signalons aussi les conférences tenues à Oxford (3-5 oct. 1947) entre catholiques, orthodoxes et anglicans sur la question du Saint-Esprit et qui furent publiées dans la revue catholique « Eastern Church Quarterly », 1948, vol. VII, 2 (Supplem. issue : « Concerning the Holy Spirit »).

tions qui paraissent aujourd'hui discordantes, il faut remonter à l'Ecriture. Les théologiens orthodoxes pensent trouver dans l'Ecriture un argument irréfutable en faveur de la procession *a Patre*, à l'exclusion de toute participation du Fils dans la spiration active du Saint-Esprit, dans le texte de Jean, XV, 26 : « L'Esprit de vérité qui procède du Père ». Or, à le bien considérer, ce texte n'enseigne pas la procession éternelle de l'Esprit *a Patre*. En effet la préposition ἐκ marque seule l'origine. Or dans le texte il y a παρά, qui exprime habituellement les relations entre deux personnes déjà existantes. Quand les Pères grecs citent ce texte, ils substituent d'ordinaire la préposition ἐκ à παρά. En latin cette nuance n'est pas sentie; les Pères latins ont toujours compris ce texte dans le sens de la procession éternelle *a Patre*. Le présent de l'action verbale n'exprime pas l'action éternelle de la procession, mais il est un futur atténué. Le Fils envoie l'Esprit Saint de la part du Père et l'Esprit partira d'auprès du Père, tel est le sens qu'il faut donner à la répétition de παρά et non pas l'entendre la première fois de la mission temporelle par le Fils et ensuite de la procession éternelle du Père. Certains exégètes catholiques comme Rupert de Deutz, Erasme et presque tous les non-catholiques entendent le passage dans le sens de la mission temporelle.

Cette exégèse est efficace contre Photius et les modernes qui le suivent : 1°. Elle ruine le préjugé grec qui prétend qu'il n'y a aucun lien entre la mission temporelle et la procession éternelle. 2°. Il ne reste alors dans l'Ecriture aucun texte où la procession éternelle du Saint-Esprit soit enseignée sans relation au Fils. Au contraire les passages qui établissent une relation de mission de l'Esprit par le Fils ou d'appartenance de l'Esprit au Fils sont nombreux. Les Orthodoxes refusent d'admettre l'axiome de la théologie scolastique qui affirme que la mission temporelle suppose la procession éternelle. Cette relation entre procession et mission se trouve cependant clairement insinuée par l'Evangile et le P. Dubarle a bien mis en relief cet argument dans un épilogue ajouté aux Conversations du Centre d'Etudes *Istina* [38]. Etudiant les relations du Père et du Fils, l'auteur constate que la génération éternelle du Fils par le Père est sans cesse mise en relation avec sa mission temporelle dans le monde; nous apprenons de là qu'il n'y a d'autre voie pour accéder au mystère des relations éternelles entre les personnes divines que l'analogie des missions temporelles faites aux créatures.

Il faut montrer en deuxième lieu que les traditions sont moins contradictoires que complémentaires. Le Concile de Florence a déclaré que la formule grecque : L'Esprit procède du Père par le Fils, et la formule latine : L'Esprit procède du Père et du Fils, étaient reçues

38. A.-M. Dubarle, *Les fondements bibliques du Filioque*, dans *Russie et Chrétienté*, 1950, pp. 229-244.

toutes les deux par l'Eglise [39]. Chacune a ses avantages et ses inconvénients.

La formule grecque indique clairement que le Père est le principe primordial du Saint-Esprit, comme étant la source de la divinité; la préposition ἐκ marque bien ce caractère. Cette formule indique que le Fils n'a pas par lui-même la vertu spirative par laquelle avec le Père il produit l'Esprit Saint, car cette vertu n'est pas dans le Fils comme dans le Père; elle est dans le Père originellement, dans le Fils à l'état reçu. Mais parce que le Père ne l'a pas sans le Fils et qu'il l'a à cause de la génération du Fils, le mot διά désigne parfaitement la manière dont le Père et le Fils possèdent cette vertu spirative. La formule insinue enfin que le Père et le Fils sont un unique principe parce qu'elle représente la vie divine *ad intra* comme une ligne droite. Elle comporte certains inconvénients : elle pourrait suggérer à l'esprit l'hérésie macédonienne selon laquelle le Père aurait créé l'Esprit Saint par l'intermédiaire du Fils. Elle peut donner à penser que le Saint-Esprit procède uniquement du Fils comme de son principe immédiat, ou encore que le Père est seul principe actif du Saint-Esprit, le Fils n'étant qu'un simple instrument ou un canal.

La formule latine a l'avantage de montrer que le Fils n'est pas inférieur au Père dans la spiration du Saint-Esprit, que l'Esprit ne procède pas moins du Fils que du Père. L'inconvénient majeur de la formule est qu'elle semble affirmer deux principes distincts, et c'est parce que les Grecs ont toujours entendu la formule latine en ce sens qu'ils se sont refusés à l'admettre, malgré les explications et les dénégations des Latins. Elle ne montre pas non plus que la vertu spirative est dans le Fils par le Père.

En conclusion, on voit que chaque formule sert à compléter l'autre. Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, mais aussi immédiatement du Père que du Fils et non moins du Fils que du Père. Ou bien, selon les Latins, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, mais comme d'un seul principe, du Père originellement, et du Fils par une vertu qu'il a reçue du Père.

L'Eglise orthodoxe ne veut pas reconnaître l'équivalence des deux formules. Quelques théologiens soutiennent encore le point de vue de Photius enseignant la procession *a solo Patre* (qui est une hérésie); la plupart cependant admettent un certain rôle du Fils dans la procession de l'Esprit Saint. C'est à déterminer ce rôle que doivent tendre

---

39. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n° 691 : « [...] id quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur Filium quoque esse, secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem. »

les recherches entreprises sur la question du *Filioque* [40]. Les théologiens orthodoxes se convaincront peut-être un jour que rien, dans leur tradition avant Photius, ne s'oppose à la doctrine du *Filioque*. Et si la doctrine du *Filioque* est légitime, son addition au symbole par l'Eglise latine n'est plus qu'une question de discipline ou de liturgie. Ce n'est pas une addition hétérogène ou une altération de la doctrine qui tomberait sous l'anathème du concile de Chalcédoine [41]. Il ne sera pas inutile de rappeler la défense du *Filioque* présentée par Vladimir Soloviev dans ses *Neuf questions posées à l'Eglise orthodoxe* (1886).

1. Les canons des Conciles oecuméniques prescrivant que la foi de Nicée soit conservée intacte regardent-ils le sens ou la lettre du symbole de Nicée-Constantinople?

2. Le mot *Filioque*, ajouté au texte primitif du Concile de Nicée-Constantinople, contient-il inévitablement une hérésie; et, dans l'affirmative, quel est le Concile qui a condamné cette hérésie?

3. Si la dite addition, qui est apparue dans les Eglises d'Occident au VI^e^ siècle et qui fut connue en Orient vers le milieu du VII^e^ siècle, contient une hérésie, comment se fait-il que les deux derniers Conciles oecuméniques, le sixième en 680 et le septième en 787, n'ont pas condamné cette hérésie et n'ont pas anathématisé ceux qui l'avaient acceptée, mais au contraire sont demeurés en communion ecclésiastique avec eux?

4. S'il est impossible d'affirmer avec certitude que cette addition (le mot *Filioque*) est une hérésie, n'est-il pas libre à tout orthodoxe de suivre à ce sujet le sentiment de saint Maxime le Confesseur qui, dans sa lettre au prêtre Marin, justifie la dite addition et lui donne un sens orthodoxe?

5. Quelles sont en outre du *Filioque* les autres doctrines hérétiques de l'Eglise romaine, et dans quels conciles oecuméniques ont-elles été anathématisées?

6. Dans le cas où il faudrait reconnaître que l'Eglise romaine n'est pas coupable d'hérésie mais de schisme; comme le schisme, d'après l'exacte définition des saints Pères, a lieu lorsqu'une partie de l'Eglise, ecclésiastiques et séculiers, pour quelque question de rite ou de discipline, se sépare de l'autorité ecclésiastique légitime, on demande de quelle autorité ecclésiastique légitime s'est séparée l'Eglise romaine?

7. Si l'Eglise romaine n'est pas coupable d'hérésie, et si elle ne peut être en état de schisme, n'ayant point au-dessus d'elle d'autorité dont elle ait pu se séparer, ne faut-il pas reconnaître que cette Eglise fait partie intégrante de l'unique Eglise catholique du Christ, et qu'ainsi la séparation des Eglises n'a aucun motif vraiment religieux et ecclésiastique et n'est qu'une œuvre de la politique humaine?

8. Si notre séparation de l'Eglise romaine ne s'appuie sur aucun principe vraiment admissible, nous tous chrétiens orthodoxes, tenant plus compte des choses divines que des choses humaines, ne devrions-nous pas travailler efficacement à rétablir l'unité des Eglises entre Orientaux et Occidentaux, et cela pour le bien de toute l'Eglise?

---

40. Dans une Mystagogie inédite sur le baptême, de Proclus, nous trouvons cette belle formule : « Je connais aussi l'Esprit Saint, qui procède du Père d'une manière ineffable et qui est annoncé de la part du Fils d'une manière unique, Οἶδα καὶ Πνεῦμα ἅγιον, τὸ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἀρρήτως ἐκπορευόμενον. Οἶδα Πνεῦμα τὸ μοναδικῶς παρὰ τοῦ σωτῆρος καταγγελόμενον (*Sinait.* gr. 491, 8^e^-9^e^ s., f. 137, texte à paraître).

41. Denzinger, n° 125 (Ephèse) et Mansi, t. VII, col. 11 (Chalcédoine).

9. Si le rétablissement de la communion ecclésiastique est pour nous un devoir, devons-nous retarder l'accomplissement de ce devoir sous prétexte des péchés et des imperfections des autres [42] ?

On voit la force et la faiblesse de l'argumentation. Comme, aux yeux des Orthodoxes, seuls les sept conciles oecuméniques sont la règle de foi, aucun orthodoxe n'a le droit d'appeler le *Filioque* une hérésie. Là réside la force de l'argument. La sixième question suppose admise la question de la primauté romaine, que les Orthodoxes rejettent unanimement. L'argumentation est ici viciée par une pétition de principe. Du moins Soloviev a-t-il placé le problème des divergences doctrinales sur son véritable terrain, qui est la notion d'Eglise.

VI. ECCLÉSIOLOGIE, PRIMAUTÉ ET INFAILLIBILITÉ PONTIFICALES

De l'avis des théologiens qui s'occupent des questions orientales, le problème de la constitution de l'Eglise est fondamental et commande tous les autres. En ce domaine, les Orthodoxes sont unanimes pour rejeter l'enseignement romain. Ils rejettent la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Eglise universelle et son infaillibilité. Les plus conciliants parmi les théologiens le considèrent comme le premier patriarche de l'Eglise universelle mais cette primauté est purement honorifique. Elle confère néanmoins certains pouvoirs aux évêques de Rome, comme le droit de présider les Conciles, de proclamer les définitions des Conciles, de représenter d'une manière symbolique l'unité de l'Eglise, qui naturellement tend à prendre forme dans une personne [43]. Le pape a perdu ces privilèges au moment du schisme, mais ils lui seraient restitués dans le cas où l'Eglise romaine s'unirait à l'Orthodoxie [44].

A l'Eglise monarchique gouvernée par l'évêque de Rome, qui jouit du charisme de l'infaillibilité attaché à la charge de pasteur suprême, les Orthodoxes opposent une Eglise qui ne connaît aucun chef suprême sur terre. L'Orthodoxie est une non pas par les cadres extérieurs mais par sa vie intérieure, par le Christ qui en est la tête unique, par le Saint-Esprit qui en est l'âme, la lumière, la vie. Elle est une dans la multiplicité des Eglises locales par la communion d'amour, de prière et de foi. Nous ne pouvons songer ici à donner toutes les définitions de l'Eglise proposées par les théologiens orthodoxes. L'ecclésiologie est à l'ordre du jour depuis presque un siècle. Il faut rappeler du moins les notions essentielles de l'ecclésiologie de A. S. Khomiakov (1804-1860) qui sont à l'origine de la théologie contemporaine.

---

42. Traduction Eugène Tavernier, dans *La Quinzaine*, du 15 novembre 1900, p. 8-9.
43. Voir S. Boulgakov, *L'Orthodoxie* (Paris, 1932), pp. 128-132.
44. Au Congrès de la théologie orthodoxe d'Athènes, en 1936, plusieurs théologiens ont soutenu ces principes.

Avant Khomiakov, l'Orthodoxie vivait d'un enseignement traditionnel sur l'Eglise : les évêques sont tous égaux de droit divin ; les Conciles oecuméniques définissent la foi ; ils règlent les préséances entre les diverses Eglises locales. En vertu du 28e canon de Chalcédoine, l'évêque de Constantinople est le premier évêque après celui de l'ancienne Rome, parce que Constantinople est la nouvelle Rome (on sait que ce 28e canon ne fut jamais approuvé par Rome). L'Orthodoxie a vécu pendant dix siècles de ces vérités reçues. Au milieu du siècle dernier Khomiakov a construit une théorie nouvelle et hardie sur la constitution de l'Eglise. Il définit d'abord l'Orthodoxie par rapport au Catholicisme et au Protestantisme en recourant au schème hégélien de thèse, antithèse, synthèse. Le Catholicisme est unité sans liberté (thèse) ; le Protestantisme, liberté sans unité (antithèse) ; l'Orthodoxie est unité et liberté dans l'amour (synthèse). En elle-même, l'Orthodoxie n'est pas simplement une doctrine, un système ou une institution, elle est un organisme vivant, l'organisme de la vérité et de l'amour, ou plus exactement la vérité et l'amour comme organisme.

Or l'amour ne connaît pas de contrainte ; l'amour est une voie de connaissance meilleure et plus sûre que la science. Les vérités de la foi ne peuvent pas être imposées aux chrétiens par un organisme extérieur, comme sont nécessairement les Conciles oecuméniques. Dans l'Eglise, l'infaillibilité n'appartient pas aux conciles, elle est le fait de la conscience ecclésiale et le privilège de l'ensemble du peuple croyant. Tout chrétien qui par l'amour communie à l'Eglise jouit dans cette communion universelle de l'infaillibilité donnée à l'Eglise, comme universelle. Les Conciles ne sont infaillibles que si les définitions sont acceptées par le peuple chrétien.

Ces théories, d'abord combattues par le Pouvoir et la Hiérarchie, déterminèrent dans l'Orthodoxie la naissance d'un puissant courant moderniste qui dure jusqu'à nos jours. Au Congrès de la Théologie orthodoxe qui s'est tenu à Athènes en 1936, partisans du Concile infaillible et tenants de l'infaillibilité du peuple chrétien s'affrontèrent vivement. Il y a comme une crise latente dans l'Orthodoxie [45]. Mais déjà il semble que les théories traditionnelles sur l'autorité exclusive du Concile trouvent un regain de faveur. La grande Eglise russe a surmonté sa crise intérieure [46] et affirme hautement en paro-

45. On lira avec profit les articles du P. Dejaifve, *Sobornost ou Papauté. La notion d'Eglise dans l'Orthodoxie contemporaine, N.R.Th.*, 1952, pp. 355-371. Cet article a été remarqué par les milieux orthodoxes. L'archiprêtre Vladimir Rodzianko y a répondu dans le *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n° 16 [1953], *L'Eglise ou le Pape*, pp. 207-222. Cette réponse n'apporte rien de neuf. L'auteur définit la notion de Sobornost, critique l'infaillibilité pontificale comme une entrave à l'action de l'Esprit Saint, qui souffle où il veut.

46. Nous parlons du point de vue canonique. Le patriarche de Moscou est en communion avec tous les patriarches d'Orient. Assisté de l'un des plus éminents canonistes orthodoxes, S. Troitski, le patriarche de Moscou agit toujours « con-

les et en actes les droits exclusifs de la hiérarchie dans l'enseignement et le gouvernement de l'Eglise. Constantinople réagit dans le même sens et il est pour le moins piquant de voir le Patriarche de Constantinople et celui de Moscou se reprocher mutuellement des visées « papistes » et des prétentions au gouvernement universel de l'Eglise.

Nombreux sont les différends qui opposent aujourd'hui les Eglises de l'Orthodoxie ; nombreuses les questions théologiques, canoniques, que l'Eglise orthodoxe laisse depuis des siècles sans réponse. Et l'on se reprend à songer au futur concile. Le 25 septembre 1952, le patriarche oecuménique Athénagore proposa aux patriarches orientaux la convocation d'une Conférence préconciliaire. Ce projet est mort-né : Moscou a répondu à Constantinople par une liste de griefs qui équivaut à une fin de non-recevoir.

Les faits démontrent — et les théologiens orthodoxes le reconnaissent — que la convocation d'un Concile oecuménique est actuellement impossible. Cette impossibilité dure depuis neuf siècles. Nous assistons à ce fait surprenant d'une Eglise privée de ce qui, selon son propre enseignement, en fait l'élément formel, le Concile oecuménique. Pour nous cette impossibilité s'explique non pas par des raisons historiques ou des difficultés politiques. Elle a des causes ontologiques. Il ne peut y avoir d'autre fondement dans l'Eglise que celui que le Christ a lui-même posé, lorsqu'il a dit à Pierre : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise ». Il ne peut y avoir de Concile oecuménique en dehors de Pierre.

C'est parce qu'il n'a pas voulu reconnaître la primauté du successeur de Pierre que Michel Cérulaire a provoqué le schisme de 1054. La cause qui a donné naissance au schisme le fait durer encore aujourd'hui. Il y aura schisme et séparation aussi longtemps que sera méconnue cette primauté. Nous sentons que cette proposition est dure et nous savons qu'elle est de nature à peiner nos frères séparés. Mais elle découle de la foi que nous avons en l'Eglise du Christ, fondée sur Pierre.

Malheureusement, l'idée de la papauté a été obscurcie, travestie au cours des siècles par des polémiques, des attaques mutuelles. Ceux qui lisent la littérature polémique grecque ou russe savent la somme de préjugés et d'absurdes légendes que contiennent les vieux manuscrits et les anciens livres. Ce ressentiment orthodoxe contre la papauté a trouvé son expression géniale dans *La Légende du Grand Inquisiteur* de Dostoïevski. Si un esprit comme Dostoïevski n'est pas arrivé à se libérer de ces préjugés, il ne faut pas s'étonner de la persistance dans l'Orthodoxie d'une animosité contre ce qu'elle croit être

---

formément aux canons de l'ancienne Eglise », tout en cherchant à ravir à Constantinople la primauté effective dans l'Eglise.

les prétentions romaines. Les obstacles qui s'opposent à un rapprochement apparaissent insurmontables à l'heure présente. La connaissance et l'amour mutuels sont la voie naturelle qui fera disparaître les préjugés et les idées fausses. Tel propos d'un orthodoxe nous en donne l'assurance :

« Il serait injuste, écrit Svetlov, de reprocher aux Orthodoxes leur refus de reconnaître la papauté, parce que ce faisant ils sont guidés par le sentiment très honorable de ne pas perdre, — ce qui leur semblerait, l'unique tête qui est le Christ. Mais lorsque l'évêque de Rome, du haut de son antique chaire apostolique, qui indubitablement est la chaire suprême, proclame un enseignement vraiment orthodoxe sur l'Eglise comme corps du Christ et sur le Christ comme son chef unique; lorsqu'il s'efforce de nous convaincre qu'il ne veut en aucune manière se substituer au rôle et au pouvoir de Notre-Seigneur, alors il convient *une fois de plus de se demander s'il est possible de rester plus longtemps fixés* dans la séparation, dès lors que nous confessons la seule et même antique foi orthodoxe sur l'Eglise [47]. »

L'étude de l'histoire ecclésiastique avant le schisme est, elle aussi, une voie qui peut acheminer à l'union, car cette histoire est pleine de témoignages illustres de Pères de l'Orient en faveur de la primauté romaine. C'est par cette voie que Soloviev s'est persuadé de la vérité des prérogatives romaines. Nous nous plaisons à reproduire ici son admirable profession de foi :

« Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anti-canonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denis le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodoret, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc. — à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : ' Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise. — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux ' [48]. »

Ces trois textes cités fondent la primauté de Pierre dans l'Ecriture. Les glorieux témoignages des Pères grecs constituent la preuve de tradition. Ils montrent que les prérogatives de Pierre sont léguées à son successeur qui est l'évêque de Rome. Cette primauté revêt ainsi le caractère d'une vérité absolument incontestée dans l'ancienne tradition. Puissent ces voies traditionnelles être retrouvées par l'Eglise d'Orient pour que nous marchions de nouveau ensemble, et sans attendre la fin des temps, sous la conduite d'un même pasteur, dans l'unique bergerie du Christ.

Paris. A. WENGER, A.A.

47. A. Svetlov, *L'encyclique du Pape Pie XII « Mystici Corporis » selon un chrétien orthodoxe* (en russe), dans le *Messager catholique russe*, 1951, n° 3, p. 12.

48. Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle*, 2e éd., Paris, 1906, p. LXVI.